

Δαίμων. **Revista Internacional de Filosofía**, nº 50, 2010, 157-167
ISSN: 1130-0507

La recepción en España de la Teoría Crítica

The reception of Critical Theory in Spain

SERGIO SEVILLA*

Resumen: El artículo reflexiona sobre las fases de la introducción en el pensamiento español de la Teoría Crítica. (1) En los años sesenta, las traducciones de Adorno o Marcuse coinciden con la influencia de otros elementos de la historia efectual del pensamiento de Marx. (2) En un segundo periodo, que abarca la transición y los primeros gobiernos socialdemócratas, las otras formas de marxismo se repliegan y se normaliza la producción española de tesis doctorales, artículos y libros sobre la Escuela de Frankfurt y desde sus postulados. (3) Después de 1989, la crisis de una forma de marxismo influye en las otras, y asistimos a la normalización académica que coexiste con la necesidad de una reformulación profunda del paradigma crítico.

Palabras clave: Teoría Crítica, Marxismo, pensamiento español.

Abstract: The paper reflects on the phases of the introduction of Critical Theory into the Spanish thought. (1) In the '60s, the translations of Adorno's or Marcuse's works coincide with the influence of other elements of the effectual history of Marx's thought. (2) In a second period, comprising the Spanish Transition and the first socialdemocrat governments, the other forms of Marxism withdraw, and the production of doctoral dissertations, papers and books on the Frankfurt School or written from its postulates become normal. (3) After 1989, the crisis of one form of Marxism affects the others, and we witness an academic normalization co-existing with the necessity of a profound reformulation of the critical paradigm.

Key words: Critical Theory, Marxism, Spanish Thought.

En 1924, cuando Carl Grünberg se convirtió en primer director del Instituto de Investigación social de Frankfurt, la expresión «Teoría Crítica» fue, en parte, un recurso para evitar la denominación «marxismo» que vinculaba el proyecto a un único filósofo de referencia pero, sobre todo, impedía demarcar las propias investigaciones interdisciplinares de quienes veían en la incipiente Unión Soviética una realización práxica de la filosofía; la elaboración teórica de esa distancia lleva a Albrecht Wellmer a preguntarse, después del fin del «siglo corto» en 1989, «¿Significa el fin del “socialismo real” también el fin del humanismo marxiano? Doce tesis»¹. Ello sucede porque, en efecto, la distancia respecto del experimento soviético no fue un impedimento para que el pensamiento de la Teoría Crítica adoptara la perspectiva marxiana de la necesidad de transformaciones radicales en la estructura social y cultural de la dominación propia de las sociedades capitalistas. El hecho de que la adopción de posiciones

* Departamento de Filosofía. Avda. Blasco Ibáñez, 30, 46010 Valencia. E-mail: sergio.sevilla@uv.es

1 Recogido como capítulo 3 en Wellmer, A. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1993.

anticapitalistas haya devenido punto menos que imposible después de 1989 impone, a pesar de las distancias marcadas desde el inicio con el «socialismo real», serias revisiones en los objetivos y tareas de la Teoría Crítica, como ha venido a reconocer el propio A. Honneth².

Cuando en 1962 aparecen en castellano dos títulos de Adorno, *Prismas* y *Notas de literatura*, publicación promovida por Manuel Sacristán, esa relación de proximidad entre la Escuela de Frankfurt y el marxismo occidental se hace de nuevo visible para los destinatarios potenciales de Adorno en nuestra lengua. Es, sin duda, la década de los sesenta la que ve la aparición de un público filosófico que recibe la obra de Lukács, cuya traducción dirige M. Sacristán, las primeras traducciones de textos de A. Gramsci y de L. Althusser; y, en ese contexto, también la obra de E. Fromm, Th. W. Adorno y H. Marcuse. Sin embargo, esa recepción, no por ser prácticamente simultánea es filosóficamente indiscriminada. Si hay razones políticas que diferencian a los lectores de Gramsci de los de Althusser, hay además algunas diferencias filosóficas de fondo que afectan a la recepción de la Escuela de Frankfurt.

Dejo de lado el caso E. Fromm, cuyas obras más leídas fueron *El miedo a la libertad* y *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* y alcanzaron una amplia y temprana difusión; ambas pertenecen al periodo americano posterior a su separación del núcleo formado por Horkheimer y Adorno y presentan posturas bastante distantes del tipo de crítica psicosocial que encontramos en el entorno de ese núcleo. Por ello, me parece más ajustado centrarme en lo que significó para nosotros la recepción inicial de Adorno y la algo posterior de Marcuse.

Lo propio de esa recepción, a diferencia de la de Gramsci o Althusser, además de la ausencia de vínculos con cualquier militancia política partidaria, tiene que ver con tres rasgos característicos de la Teoría Crítica: su modo de concebir las relaciones entre la economía y la cultura y las instituciones; su modo de concebir la instancia crítica; y su especial manera de pensar la praxis como momento filosófico. El modo de concebir las relaciones entre el sistema económico y la estructura social, las instituciones y las prácticas de autocomprensión cultural, se ajustaba a las relaciones entre infraestructura (determinante, en última instancia) y superestructura en el pensamiento del marxismo militante, sin perjuicio de que existieran en su seno corrientes con posiciones diferenciadas. El programa de Horkheimer describe el objetivo de su estudio en estos términos: «La interconexión entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el ámbito de la cultura (...) incluyendo no sólo los contenidos llamados espirituales de la ciencia, el arte y la religión, sino también el derecho, la ética, la moda, la opinión pública, el deporte, el entretenimiento, el estilo de vida, etc.»³.

No menos relevantes son las diferencias en torno al modo de concebir y ejercer la actividad crítica. Para el marxismo, el modelo dominante es la crítica de las ideologías, puesta en acto por Marx en su *Contribución a la crítica de la economía política*; se trataba de denunciar la emergencia de pseudoconceptos, que tienen su origen en los intereses particularistas de las clases dominantes, y tienden a preservar el *statu quo*, por su influencia no directamente visible sobre las nociones científicas que quedan así paralizadas por la

2 «Desde hace años ya, en realidad desde el fin del marxismo como teoría autónoma, se discute desde las perspectivas más diversas qué posibilidades hay de encontrar en la actualidad un punto de vista adecuado para llevar a cabo una indagación crítica de las sociedades liberal-democráticas sin un préstamo de la filosofía de la historia» (Honneth, A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Madrid, Katz, 2009, p. 53).

3 Horkheimer, M. *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt, 1972, p. 43.

«falsa conciencia». La Teoría Crítica asume el modelo marxiano como una posibilidad, que adquiere consistencia en la contraposición que Horkheimer establece entre «teoría tradicional» y «teoría crítica»; pero también incluye otras dos acepciones de «crítica» –y sus correspondientes modos de ejercerla– que se apoyan en precedentes tan clásicos como el anterior. La acepción kantiana de la crítica como demarcación entre las nociones y teorías cognitivamente válidas, y lo que no puede ser dicho con valor epistémico, porque excede «la piedra de toque de la experiencia», y, sin embargo, no puede ser reducido al silencio sin producir una grave mutilación de nuestros intereses racionales, lleva a Adorno a sostener contra Wittgenstein que la filosofía es el intento de hablar acerca de lo que no puede ser dicho; de este modo, la crítica ensaya el procedimiento constelativo, que articula el lenguaje conceptual y el lenguaje expresivo, a fin de hacer hablar a una experiencia del particular no sometida a la violencia de la síntesis conceptual.

Una tercera acepción de «crítica» encontramos en la Escuela de Frankfurt cuando sus autores asumen el proceder genealógico de Nietzsche, del que Adorno afirma que es tan importante para la crítica de la sociedad como el ejercido en *El capital* de Marx. El uso de esos otros conceptos de crítica es tan importante en los autores de Frankfurt seguramente porque su uso de la dialéctica renuncia a la síntesis positiva, y por ello no pueden adoptar una posición de la historia en la que las contradicciones del presente se superen en el futuro. La captación de la negatividad, por todo procedimiento crítico posible, adquiere el mayor rango cuando se busca denunciar las formas concretas del sufrimiento y la opresión, y no se confía en que una filosofía positiva de la historia nos suministre una perspectiva consoladora de futuro. Quizá estas diferencias permiten entender mejor dos cosas: la sustitución del término «marxismo» por el de «Teoría Crítica», y el hecho de que, en nuestro país, el auge de la recepción de la segunda se produzca cuando ha empezado a ser políticamente problemático el primero para diagnosticar el presente; esto es, la Teoría Crítica alcanzará su mayor nivel de recepción a partir de la década de los ochenta, cuando el marxismo ha perdido la vigencia política que había ganado como oposición a la dictadura y en los primeros momentos de la transición.

La última diferencia central, y de amplias consecuencias, es la que afecta a la modalidad que en cada tipo de discurso adquiere la praxis. Con frecuencia, el marxismo político ha acusado a la Teoría Crítica de su inoperancia organizativa, lo que, en buena medida, señalaba una diferencia real entre ambos en la identificación de una clase sujeto de la transformación social, y en las posiciones respectivas acerca de la importancia de la forma partido como organización política de la transformación. La escuela de Frankfurt, y la mil veces citada concepción de su diagnóstico como un mensaje lanzado al mar en una botella por un naufrago, parecía carecer de la teoría requerida sobre los dispositivos de la transformación social. Pero la diferencia se sitúa a un nivel teórico más profundo; en primer lugar, la Teoría Crítica nunca aceptó que fuera función de la filosofía hacer programas y proponer objetivos; la función crítica no debía quedar subsumida en la propuesta de una utopía potencialmente capaz de convertirse en la ideología de una nueva dominación. En segundo lugar, la Teoría Crítica nunca aceptó que la praxis de la filosofía se restringiera a la esfera de la política; y, de hecho, Adorno propuso como ejemplo de emancipación el que muestra el psicoanálisis cuando la comprensión que produce altera los elementos de la situación, y la posición del sujeto en ella, produciendo la liberación de los síntomas. La transformación de lo dado no

es una mera aplicación técnica de la teoría, ni se circunscribe a la esfera de la acción inmediatamente política. También ésta puede haber sido una razón de la escasa recepción de la Teoría Crítica en aquellas coyunturas en que el énfasis estaba puesto en la inmediatez del cambio político.

¿Qué pasa, en definitiva, entre 1962 y 1974? ¿Qué Teoría Crítica se recibe? Dados los límites de este escrito, no me propongo hacer justicia, ni siquiera con una mención, a todos los intentos individuales o de grupo, de introducir la Teoría Crítica por parte de los profesionales españoles de la investigación filosófica. Los artículos de V. Gómez⁴, como de Mardones⁵ o, centrándose en Habermas, Gimbernat⁶, o algún otro más reciente⁷, han realizado esta tarea con rigor, honestidad y voluntad de completud. Lo que me preocupa en estas notas es responder, más bien, a dos cuestiones: (a) Dentro de la pluralidad de posiciones existente en la Teoría Crítica, ¿cuál o cuales fueron dominantes en uno u otro momento de su introducción?; y (b) ¿en función de qué necesidades propias de la coyuntura española se fue produciendo esa introducción?

El que he aceptado como primer periodo, de 1962 a 1974, se inicia con la introducción de Adorno como ejemplo, por una parte, de la voluntad de M. Sacristán de normalizar las filosofías más importantes del momento lo que, en el ámbito de la filosofía analítica le había llevado a traducir a Quine. Por otra parte, la elección de escritos de estética y crítica cultural mostraba la voluntad de señalar un camino distinto al que él mismo marcaba con la simultánea traducción de la *Estética* de Lukács; Sacristán, sin duda, optaba por mostrar la pluralidad de posiciones existente en el marxismo europeo.

Pero esa introducción tuvo pronto una secuela que enlazaba directamente con las preocupaciones, predominantemente epistemológicas, del periodo: la traducción de los escritos de la polémica Adorno-Popper sobre el modo de practicar la sociología como ciencia y como crítica. Si es difícil exagerar la importancia, en el contexto de los años sesenta, de la introducción de un marxismo que se centra en la crítica de arte y de la cultura con mayor énfasis que en los problemas de la coyuntura social y política, no es menos importante el encuentro con una teoría de la sociología –y, por extensión, de las ciencias sociales– que hace frente al positivismo inscrito en el cientifismo acrítico, y proclama como tarea del conocimiento de la sociedad el «disolver la rigidez del objeto fijado hoy y aquí en un campo de tensión entre lo posible y lo real»⁸. La traducción de J. Muñoz, en 1973, introduce las aportaciones a la polémica de Popper y Dahrendorf, como, por el otro lado, las de Adorno y Habermas; de ese modo introduce en nuestra cultura la perspectiva de una valoración de la ciencia empírica, crítica con el positivismo sin depender, para ello, de una concepción abarcante y afirmativa de la razón dialéctica. Con ello, la Teoría Crítica muestra una de sus facetas más

4 Gómez, V.: «La Teoría Crítica en España. Aspectos de una recepción», *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, nº 30 (1996). Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense. pp. 11-41. Es un trabajo excepcionalmente bien documentado.

5 Mardones, José M^a: «La recepción de la Teoría Crítica en España», *Isegoría*. (Madrid), Nº 1, (1990), pp. 131-138.

6 Gimbernat, José A.: «La recepción de la filosofía de Jürgen Habermas en España», en Gimbernat, J.A. y otros, *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 11-21.

7 Me refiero al trabajo de Castro Nogueira, L.: «La recepción de la Escuela de Frankfurt en España», en A. Blanc, J.M. Vincent (dir.), *La recepción de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 187-199.

8 Adorno, Th. W. y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 82. El texto citado es de Adorno.

importantes, la asimilación de la investigación científica, en un ambiente filosófico como el español en que la valoración de la ciencia es un elemento imprescindible de la crítica de una tradición medievalizante.

En un frente distinto, y asociado a los valores de la generación del sesenta y ocho, hay que situar la difusión de *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, de tan amplio alcance como escaso efecto directo en el trabajo teórico de los jóvenes profesionales de la filosofía. En el propio año 1968, M. Sacristán traduce, bajo el título *El final de la utopía*, dos conferencias y dos coloquios celebrados por Marcuse en la Universidad Libre de Berlín en los que expone su tesis de que la situación social contemporánea conlleva la posibilidad real de acabar con la escasez y la opresión. Desde esa lectura del presente, que tanto impacto tiene sobre los dirigentes estudiantiles como polémica resulta para la cultura de los partidos de la izquierda tradicional, la recepción de Marcuse no representa tanto las posiciones de la Escuela de Frankfurt como su evolución personal, que conduce a una filosofía más afirmativa que la de Adorno y Horkheimer, y que se opone igualmente al pesimismo freudiano de *El malestar en la cultura* desde la posibilidad de un nuevo desarrollo de la racionalidad basado en un predominio de *eros* sobre *tanatos*. La mezcla de todos esos factores que le hacen conectar con una nueva sensibilidad alejan su recepción de los intereses predominantes en la filosofía política y en la epistemología, y centran su efecto en la crítica cultural y en la «dimensión estética», título de la obra que será introducida y traducida por J.F. Ivars en 1978. Cierra emblemáticamente el periodo que comento la traducción del libro más utilizado como presentación de conjunto de la Escuela de Frankfurt; la obra de M. Jay *La imaginación dialéctica* en 1974.

En 1975 el panorama de la recepción se modifica con la traducción por J.M. Ripalda de *Dialéctica negativa* de Adorno, abriendo un periodo que culmina con la aparición, en 1982, de *Conocimiento e interés* de J. Habermas. El impacto de ambos libros marca el periodo que, en su detallado estudio bibliográfico, marca V. Gómez como el «inicio de la recepción académica: 1975-1983»; es un periodo políticamente marcado como de transición entre el final de la dictadura y el primer gobierno del partido socialista. El abanico de los temas de la Teoría Crítica que se introducen es también significativo. En este periodo aumenta el número de traducciones, la producción de artículos especializados de autores españoles y la producción de tesis doctorales, alguna de las cuales enlaza directamente con el desarrollo que, en ese momento, tiene la Teoría Crítica en Alemania; pienso en *Autodisolución del «pensamiento dialéctico»* y *reconstrucción de las bases de la crítica* de Manuel Jiménez Redondo, que ya presentaba el tránsito de la dialéctica negativa de Adorno a la fundamentación habermasiana de la Teoría Crítica en términos de giro lingüístico. Esa recepción académica, especialmente afortunada, se ve acompañada por la política editorial de J. Aguirre en Taurus, que introduce, en estos años, otros textos centrales de Adorno, como los dos volúmenes de *Terminología filosófica* (1976 y 1977), y algunos textos importantes de W. Benjamín, como *Iluminaciones III*.

La concreción, por parte de Adorno, de su posición «con y contra» la dialéctica hegeliana, su crítica de la destrucción del lenguaje clásico de la filosofía por Heidegger, su reflexión sobre lo que significa «pensar después de Auschwitz», y su elaboración de los conceptos fundamentales de la filosofía y su historia permiten al lector español de la Teoría Crítica acceder con rigor a lo más característico de sus posicionamientos filosóficos.

La traducción de *Conocimiento e interés* (1982), al sentar los elementos de una crítica basada en la teoría del conocimiento, propició una recepción de Habermas, que se convertiría en centro de la máxima atención durante toda la década. En ese contexto se producen las dos monografías españolas importantes del periodo, la de Menéndez Ureña⁹ y la de Raúl Gabás¹⁰. No puede decirse que la recepción académica sea completa, pero sí es lo bastante amplia y sólida para posibilitar la interlocución con la problemática vigente en la producción alemana de la Teoría Crítica; y, en clave intelectual española, puede decirse que el progresivo y notable eclipse de la recepción de otras figuras del marxismo europeo, a su vez en repliegue, se ve reemplazado por la atención que suscita la Teoría Crítica de Frankfurt; lo que también es un síntoma de la evolución en la política de la izquierda europea y española.

La generalizada recepción, cuantitativa y cualitativa¹¹, de la obra de Habermas, y la considerable atención de que se vuelven objeto *Teoría de la acción comunicativa* (traducida en 1987, seis años después de su aparición en alemán), *El discurso filosófico de la modernidad* (traducido en 1989, cuatro años después de su aparición) y *Pensamiento postmetafísico* (traducida en 1990, apenas dos años después de su publicación en alemán) marcan un momento especial de la recepción de la Teoría Crítica en España, sobre el que merece la pena hacer algunas observaciones.

En primer lugar las dificultades de la traducción, que han condicionado la intelección de obras anteriores de Habermas, se ven aligeradas por la unidad terminológica y de concepción que conlleva el concienzudo trabajo del Pr. Jiménez Redondo, y su hondo conocimiento del pensamiento que traduce. En segundo lugar, pero no menos importante, el Habermas que produce su personal versión del «giro lingüístico», que pone en juego diversos paradigmas de las teorías sociológicas más relevantes, que revisa a fondo la interpretación de Marx, hasta dejarla libre de toda noción de existencia de contradicciones internas en el sistema económico, está, a la vez, reformulando las bases filosóficas de una crítica de la cultura, la personalidad y la sociedad en términos que dialogan con la filosofía de las ciencias sociales, la filosofía analítica del significado y la filosofía del lenguaje moral; ello diversifica –respecto a la primera generación de la Teoría Crítica– considerablemente los interlocutores implicados en el debate, que ahora interpela a otros paradigmas filosóficos que hasta aquí habían ignorado a la Teoría Crítica. En el caso de su recepción española, el viraje habermasiano rompe con la confrontación anterior entre «analíticos» y «dialécticos» porque su versión de la crítica ya no es dialéctica, ni utiliza menos la ciencia y el análisis del lenguaje

9 Ureña, Enrique M.: *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos. 1978.

10 Gabás, Raúl: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona, Ariel. 1980.

11 Como ha mostrado V. Gómez, en su ya citado trabajo, «El total de los artículos sobre Habermas asciende entre 1983 y 1994 a más de 50, el mayor valor alcanzado en la historia entera de la recepción española» (Gómez, V.: «La Teoría Crítica en España. Aspectos de una recepción», *Anales del Seminario de Metafísica*, ya citado, p. 34). Esa atención a la obra de Habermas se produce dentro de un determinado contexto de interés por la Teoría Crítica en general: «El año 1985, en primer lugar, trae consigo uno de los momentos de mayor producción editorial de toda la historia de la recepción española (1969 ocupa el primer lugar, nunca después igualado, 1987 ocupará el segundo lugar y 1985 el tercero). Asimismo, el volumen de monografías alcanza este año el segundo valor máximo en la historia de la recepción española, siendo sólo superado –y con mucho– en 1992. Además, el volumen de artículos se mantiene inalterado en dos años sucesivos, 1984 y 1985. El año 1989 podría considerarse como el segundo punto álgido de esta tercera etapa». (Gómez, V.: op. cit., p. 25).

que los filósofos llamados «analíticos». Ello suscitó, tal vez, desconfianza por parte de lo que podemos llamar «izquierda dialéctica», y cierta desilusión por parte de quienes habían proyectado sus expectativas de conexión entre filosofía y religión sobre el desarrollo de su anterior teoría del «interés emancipatorio de la razón», que ahora abandona la escena.

En tercer lugar, esas tres obras de la década de los ochenta producen, al menos, dos novedades que conectan con los cambios políticos y de mentalidad que están teniendo lugar en la sociedad española del momento; la nueva Teoría Crítica desarrolla las bases filosóficas de los valores y principios que vertebran el estado democrático de derecho, lo que posibilita una filosofía política crítica que conecta con la nueva situación constitucional. Como segunda novedad, filosóficamente muy relevante, Habermas traza en las tres obras mencionadas la nómina renovada de interlocutores y contendientes filosóficos de la nueva formulación de la Teoría Crítica. Desde la relectura de los orígenes, que la entronca con la izquierda hegeliana, y la reinterpretación de Nietzsche y de Heidegger, hasta los posicionamientos respecto al pensamiento de Bataille, Foucault, Derrida o Castoriadis, la Teoría Crítica redefine y valora el mapa del pensamiento contemporáneo y se posiciona en él aceptando incluso la idea de un pensar post-metafísico.

Por todos estos argumentos, la nueva formulación de la Teoría Crítica sitúa a quien la recibe en el centro de los problemas de la más estricta contemporaneidad teórica, además de permitirle sintonizar constructivamente con los cambios habidos en la sociedad española; ello hace entendible, a mi juicio, el éxito de su recepción. De un modo u otro se generaba la sensación (¿o la ilusión?) de que habíamos llegado a ser, por fin, contemporáneos de nuestros contemporáneos, y el pensamiento filosófico en España podía dejar de ser una anomalía.

Ello no significa que la recepción de Habermas fuera unánimemente favorable, ni menos acrítica. Por ejemplo, en el número monográfico que la Revista *Daimon* dedica a Habermas en 1989¹², A. Maestre presenta una lectura del legado de la primera generación de la Escuela de Frankfurt que se opone a la que ofrece Habermas para justificar sus innovaciones y cambios de rumbo (abandono del «paradigma de la conciencia», valoración de la racionalidad científica como razón «*tout court*», carácter normativo de los valores de la democracia, etc). De ese modo, a la vez que se problematiza la necesidad del giro habermasiano, se concede un lugar central a la valoración dialéctica de la modernidad, en el sentido en que lo hacían, entre los seguidores alemanes, G. Kimmerle y H. Hesse. En un sentido parcialmente coincidente, la valoración de las posiciones de A. Schmidt y H. Schweppenhäuser por parte de V. Gómez¹³, que también expresa posiciones que comparto¹⁴, dieron pié a un interesante debate con A. Wellmer, en la Universidad de Valencia, sobre el sentido de la obra de Adorno y, especialmente, el papel del lenguaje del arte en las constelaciones que funcionan como instancia crítica¹⁵.

12 *Daimon*. (Murcia), nº 1, (1989), Universidad de Murcia. El número es monográfico y lleva por título *La obra de J. Habermas. Propuestas para una recepción*.

13 Véase su «Zetschrift für kritische Theorie. Un Nuevo foro filosófico» también publicado en los ya citados *Anales del Seminario de Metafísica*, (Madrid), nº 30 (1996).

14 Véase mi contribución al citado número 1 de *Daimon*, o los capítulos dedicados a Adorno en Sevilla, S.: *Crítica, historia y política*, Madrid, Cátedra. 2000.

15 Véase Wellmer, A. y Gómez, V.: *Teoría crítica y estética*, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat, 1994.

Lo que parece exigir una revisión de la manera habermasiana de efectuar su propia transformación de la Teoría Crítica es la sensación, compartida por no pocos, de que en el camino de lo que parecía un progreso y una puesta al día, la Teoría Crítica había perdido esas dimensiones propias de las filosofías de la sospecha que habían dado tanta fuerza al diagnóstico de nuestro tiempo que contiene *Dialéctica de la Ilustración y Mínima moralia*.

La revalorización de los escritos de Adorno y Horkheimer por discípulos como A. Schmidt y H. Schweppenhäuser encuentra su eco, como hemos visto, en la recepción española como expresión de quienes ven en la aceptación, por parte de Habermas, de una racionalidad positiva que ya no se valora como «racionalidad instrumental» ni como núcleo de la «teoría tradicional», y de una democracia que ya no se critica como «meramente formal», una excesiva voluntad de reconciliación con «lo que es», o lo que puede llegar a ser sin dificultad. Esa revalorización del potencial crítico inscrito en el modo de hacer de la primera generación conlleva seguramente una nueva apreciación de la crítica «genealógica» o de la crítica negativa, esto es, de los modos críticos de proceder que no se comprometen necesariamente con una propuesta afirmativa.

El predominio de la recepción habermasiana no supone, por tanto, la desaparición de otras perspectivas de la recepción, ni siquiera en el ámbito editorial; la traducción de *Minima moralia* en 1987 se ve acompañada, en el caso de Adorno, de dos obras tan relevantes como *Mahler* (1987) y *Alban Berg* (1990). Del mismo modo, van ganando presencia las recepciones como la de Mercé Rius¹⁶, o el muy logrado trabajo de V. Gómez¹⁷, o los artículos de J. Muñoz¹⁸; una muestra importante del carácter plural de esa recepción es la que representa el ya citado número monográfico de la Revista *Daimon* dedicado a la recepción de Habermas, o el primer número de la Revista *Isegoría*¹⁹ en 1990, que se ocupa del conjunto de la Teoría Crítica.

La crónica de la recepción, rigurosa siempre, crítica en grados diversos, tiene que incluir nombres tan significativos como el de J. Muguerza²⁰, A. Cortina²¹, A. Aguilera²², o el interesante grupo creado en la Universidad de Tenerife en torno al Pr. Isaac Alvarez²³. Llega a

16 Rius, Mercé: *Th. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Barcelona, Laia. 1985.

17 Gómez, V.: *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid, Cátedra. 1998.

18 Muñoz, J.: «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en su *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel. 1984.

19 Isegoría. (Madrid), n° 1, 1990.

20 Muguerza, J.: *Desde la perplejidad*, Madrid, F.C.E. 1990. La obra de Javier Muguerza no es un caso de mera recepción, sino una elaboración personal de gran originalidad sobre los temas de la racionalidad ética. Sucede, sin embargo, que argumenta críticamente con la ética del diálogo y, en especial, con la noción del consenso como objetivo ideal. Con cierta frecuencia, por tanto, sus interlocutores son Habermas y Apel.

21 Cortina, A.: *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt*, Madrid, Cíncel. 1985. Esta obra fue pionera al publicar en 1985 un estudio de conjunto sobre la Escuela de Frankfurt en el que analiza aspectos centrales de la obra de Adorno, Horkheimer, Marcuse y la ética del discurso.

22 Aguilera, A.: «Caracterización de Theodor W. Adorno», en el colectivo *Historia, lenguaje y sociedad*, Barcelona, Crítica, Grijalbo. 1989. También es importante su Introducción titulada «Lógica de la descomposición» a la traducción de tres artículos de Adorno, Th.W.: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós. 1991.

23 Dada la imposibilidad de dar cuenta del conjunto, me limitaré a nombrar dos botones de muestra de su trabajo. el artículo de Ciro Mesa «Identidad, pecado original de todo pensamiento. Sobre la antinomia de teoría y crítica en el pensamiento de Adorno y Horkheimer» *Laguna* (Santa Cruz de Tenerife) n° 1, 1992; y la excelente Tesis doctoral de Marcos Hernández, *La filosofía de Max Horkheimer en los años treinta. Crisis del mundo burgués, ocaso del individuo y estado autoritario*, La Laguna, 1997.

producirse, en estos años, la recepción de autores más jóvenes que Habermas; especialmente significativa es la obra, en parte ya mencionada, de A. Wellmer²⁴, así como las primeras traducciones de los discípulos de Habermas: Seyla Benhabib²⁵, que fue tempranamente recibida por Neus Campillo²⁶, y de A. Honneth, cuya última traducción es bien reciente²⁷.

Insisto en que la perspectiva de mi relato de la recepción no puede ser onomásticamente completa; trato, más bien, de señalar tendencias y de evocar los avatares de las distintas valoraciones de lo recibido en un proceso que intentó ser de incorporación a la normalidad filosófica, a la vez que se «normalizaba» la vida política de nuestra sociedad²⁸. En ese sentido, la recepción de la Teoría Crítica ha abarcado a los aspectos más relevantes de la actividad filosófica (epistemología, teoría ética, filosofía política, crítica de la cultura y el arte, feminismo, etc) y ha sido un elemento importante en la docencia y la investigación filosóficas en las universidades españolas. Su peso en el ensayismo no académico puede haber sido importante, pero resulta difícil de calibrar. La recepción alcanza, como hemos visto, hasta la producción más reciente de la generación más joven. Con todo lo cual, nos ha alcanzado también la sensación generalizada de la necesidad de efectuar cambios profundos en esa tradición si ha de mantener la voluntad esencial de diagnosticar el propio tiempo en conceptos, facilitando la lucha contra el sufrimiento y la reificación.

Ediciones tan cuidadas como la que editorial Akal está realizando de las obras completas de Adorno son una muestra de que el interés académico por los autores de la Teoría Crítica va cambiando de perspectiva según algunos de sus autores se van transformando en clásicos. Por otro lado, si pensamos en una continuidad filosófica, como expresión de una potencia renovada para conceptualizar los problemas del presente, hay que contar con el hecho histórico de que las cosas se han puesto difíciles desde 1989 para las posiciones de Teoría Crítica en toda Europa.

Lo que cambia después de 1989 no es sólo la recepción española de la Teoría Crítica, sino su propia valoración en Alemania, y en Europa en general, como ejercicio válido de esa tarea de pensar el propio tiempo en conceptos que siempre se asignó la filosofía.

24 Wellmer ocupa un lugar intermedio entre la segunda y la tercera generación de teóricos críticos, aunque su proximidad sea mayor a Habermas; esa proximidad obliga, para ser justos, a señalar en aquél desarrollos propios y una mayor sensibilidad por el potencial crítico de la obra de Adorno. Es, en todo caso, un ejemplo de rigor conceptual, como puede apreciarse en sus libros *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979; o en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, La balsa de la medusa. Visor. 1993. Las otras dos obras suyas que mayor impacto han tenido en la recepción española de la Teoría crítica son *Ética y diálogo*. Barcelona, Anthropos. 1994; y *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra. 1993.

25 Benhabib, S.: *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim. 1991.

26 Campillo, N.: «El feminismo como teoría filosófica», *Isegoría*, (Madrid) nº 9, que luego fue recogido, con otros trabajos, en su libro *El feminismo con a crítica*, Valencia, Tàndem-edicions. 1997.

27 De Axel Honneth, que alcanzó presencia importante en nuestro ámbito con su *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, Grijalbo, 1997, se han traducido recientemente su *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007; y *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Madrid-Buenos Aires, Katz. 2009.

28 En 2003, con motivo del centenario del nacimiento de Adorno, además de algunas traducciones de estudiosos alemanes, aparecieron trabajos españoles, de los que podemos poner como ejemplo el de Tafalla, M.: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder. 2003. Discutible en sus interpretaciones como pueda ser, es muestra de la continuidad de trabajo en esa tradición a que me he referido. Cabe esperar todavía bastante de la recepción de la edición de los cursos universitarios de Adorno, ya muy avanzada en alemán.

Hay una primera valoración sumaria, que debemos a Habermas, en su ensayo «La revolución recuperadora»²⁹, en el que comienza afirmando que «rara vez había enmudecido el júbilo de una revolución tan rápidamente como en Alemania tras el 9 de Noviembre de 1989», para añadir, al poco, «en el ensayo que sigue me vuelvo contra la apresurada equiparación del socialismo burocrático con aquello que la izquierda socialista viene defendiendo en Europa Occidental y el la República Federal»³⁰. A pesar de la voluntad de matizar qué es lo que se viene abajo (la filosofía objetivista de la historia, la economía sometida a la burocracia, la ausencia de democracia, etc.), y de separarlo respecto al programa de la socialdemocracia occidental, lo cierto es que ésta no pudo evitar el cuestionamiento de sus raíces marxianas, aunque en la práctica se hubieran convertido en remotas.

Si, como hace Wellmer, se pone en cuestión, por su fracaso práxico, el legado de Marx, no puede hacerse excepción de la versión que de él tuvo una Teoría Crítica que, en más de un momento, se propuso la «reconstrucción del materialismo histórico». En efecto, la reflexión de Wellmer sobre el impacto de 1989 en la Teoría Crítica, aunque muy próxima a los acontecimientos, tiene el valor de subrayar algunos aspectos de la cuestión que, a mi juicio, siguen planteados; el primer aspecto –y seguramente el más relevante– es decidir si hay alguna conexión entre el hundimiento de un sistema político-económico y la verdad de una filosofía. Tal conexión no puede entenderse como una suerte de «falsación» política de una filosofía (ni siquiera de una filosofía que había puesto su criterio de validez en la praxis) porque siempre será posible aducir, como hace Wellmer, que «la praxis del socialismo real difícilmente puede entenderse como la auténtica praxis en el sentido del humanismo marxiano»³¹. Hecha esa salvedad, el análisis de Wellmer parte de esta tesis: «Yo creo que incluso entre esta parte de la teoría marxiana (el humanismo) y la praxis del socialismo real se da una conexión, ciertamente no pretendida, pero sí interna»³². Lo que Wellmer constata es la necesidad de una relectura profunda del trasfondo marxiano de la Teoría Crítica.

El segundo aspecto que critica es una cierta estetización de la política que deriva de una lectura de la realidad histórica en la que se habría suprimido la negatividad y, con ella, la temporalidad. Una profunda modificación, por tanto, del modo de entender la sociedad y su evolución se impone.

Como colofón de todo ello, la Teoría Crítica necesita una renovación de sus posicionamientos filosóficos de fondo: «El proceso histórico –me refiero a las revoluciones y convulsiones en centroeuropa y en la Europa del este– no puede dejar intacto el terreno teórico sino que tiene que introducir mudanzas en él; (...). Sólo si se exponen a esta conmoción de sus categorías básicas se verán protegidas de convertirse bajo cuerda en reaccionarios»³³. Ya hemos visto al comienzo de estas notas que, a la altura del año 2008, Axel Honneth sigue reiterando esa necesidad de renovación de las «categorías básicas»³⁴.

29 Habermas, J.: «La revolución recuperadora», publicada en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos. 1990.

30 Habermas, J.: op. cit., p. 251.

31 Wellmer, A.: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 102.

32 Wellmer, A.: op. cit., p. 103.

33 Wellmer, A.: op. cit., p. 114.

34 Honneth, A.: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Madrid, Katz, 2009. Véase especialmente el capítulo segundo: «Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica».

¿Cómo ha incidido esa situación en la recepción española de la Teoría Crítica? No es fácil dar una respuesta unívoca ni contundente a esta pregunta; y ello porque, como resulta lógico, la evolución de los implicados resulta muy plural. Quizá debamos empezar por reconocer que en la medida en que esa recepción tiene anclaje institucional en la universidad, la suerte de Adorno o Horkheimer no ha sido muy diversa de la de otros –no muchos– de los grandes autores del siglo veinte: mantener la atención (tesinas, tesis, artículos) que se dispensa a los que van convirtiéndose en clásicos; y entre quienes mejor están superando la prueba del tiempo, hay que señalar a Th. W. Adorno y W. Benjamín. En el terreno de la «recepción mundana», la obra de Habermas ha seguido suscitando investigación y debates, desde *Facticidad y validez* (traducida en 1998) y *La inclusión del otro* (traducida en 1999), hasta las más recientes recopilaciones de sus artículos, especialmente en el terreno de la filosofía del derecho y de la teoría política, con más fuerza incluso que los autores de la generación siguiente. Pero la conmoción de las categorías básicas que señalaba Wellmer o, por mejor decir, la elaboración teórica que esa conmoción exige, sigue siendo una tarea, en buena medida, abierta.

Actualmente, la presencia mayor de Habermas, si no en epistemología, sí en teoría política, por comparación de los autores de la generación precedente, indica dos posibilidades de desarrollo de la Teoría Crítica. La posibilidad representada por *Teoría de la acción comunicativa* y *Facticidad y validez* apunta a un tipo de crítica que cada vez se apoya más en la denuncia de los incumplimientos de valores fundamentales practicados en las instituciones y recogidos en las constituciones, y en los déficits de racionalidad que son susceptibles de corrección en términos de la racionalidad disponible. La otra línea de trabajo señala el intento de actualizar una versión de la Teoría Crítica, como la de la primera generación, que se apoyó decisivamente en el pensamiento de la sospecha, es decir, en Marx como crítico de la ideología, en la genealogía nietzscheana, y en la concepción del hombre y la cultura del psicoanálisis freudiano. Es una crítica que desconfía de que los procesos de racionalización social existentes sean integrables en una «totalidad» –como pensaba la dialéctica afirmativa–, y de que entre ellos no exista la fragmentación, la cosificación y el sinsentido que exigen una posición crítica que no se deja reconducir a la fundamentación filosófica de los valores.

Quizá no sea la filosofía de la historia de Marx la única fuente de la Teoría Crítica que se ha visto afectada de pérdida de fiabilidad. Un siglo después de haber constituido una inspiración insustituible, la teoría de la racionalización social de Max Weber puede no ser la lectura más adecuada de los fenómenos susceptibles de crítica en la sociedad actual: las transformaciones en ella han sido demasiado importantes para suponer que el diagnóstico básico pueda permanecer inalterado. Otra fuente de categorías para la Teoría Crítica que se ve sometida a cuestionamiento es el psicoanálisis: no sólo como teoría de una subjetividad dañada ha sido puesta en cuestión; también como modelo de *praxis* emancipatoria del sufrimiento y el sinsentido, tal como lo señaló ya Adorno en «Actualidad de la filosofía». La necesidad de repensar una concepción de la evolución de la sociedad, de la racionalización social, de la personalidad, o de lo que hemos de entender por emancipación, señala los aspectos fundacionales de una Teoría Crítica con los que tal vez haya que realizar la operación que Adorno proponía llevar a cabo con Hegel: traerlos a pensar los problemas de nuestro tiempo, que bien pueden haber cambiado de forma significativa. La filosofía como crítica tiene que refundar su relación con las ciencias sociales, si ha de realizar el diagnóstico del tiempo presente.

